

Modos de ser y temporalidad en la analítica existencial

Esteban LYTHGOE
(Universidad de Buenos Aires)

Resumen

En una primera instancia se analiza la función de la propiedad, la impropiedad y la originalidad dentro de la analítica existencial. Con respecto a la impropiedad, se descarta que sólo se contraponga a la propiedad y se determina su rol. El análisis de la propiedad lleva a destacar su carácter instantáneo y su constante posibilidad de degradación. Por último, se rechaza la identificación de la originalidad con lo ontológico, y se muestra que ella es el producto de la fusión entre la totalidad, a nivel ontológico, y la propiedad, a nivel óntico. Este nexo entre propiedad y originalidad nos llevará a descartar la posibilidad de que ésta última sirva de nexo en el pasaje de la impropiedad a la propiedad. Se destaca el rol del habla en dicho pasaje, su importancia en la historicidad, intratemporalidad y el tiempo intramundano y se esbozan las implicaciones de esta conclusión.

Palabras clave: Análisis del *Dasein*, Formalización, Modos de ser, Temporalidad, Habla, Sentido.

Abstract

The analysis of *Dasein*'s modes of being (authentic, inauthentic and original) shows us that originality has a close relation with authenticity. Originality is not an ontological dimension in opposition to authenticity and inauthenticity which are ontical dimensions, but the ontological being-towards-death and the authentic and ontic resoluteness composes it. If that is

the fact, then temporality cannot be conceived as an original and indifferent phenomenon that explains the movement from inauthenticity to authenticity and the other way round. Our hypothesis is that this movement can only be explained by speech, i.e. vocation and ‘temptation’, but that Heidegger des- pised this fact, due to his methodological goal of having only one phenome- non, time, as sense of being.

Keywords: *Dasein*’s analysis, Formalization, Modes of being, Temporality, Speech, Sense.

Uno de los ejes centrales de la analítica existencial gira en torno a la terna propiedad, impropiedad y originalidad. Inmediata y regularmente el *Dasein* se encuentra caído en la impropiedad, con su identidad absorbida en el ser-uno-con-otro. La impropiedad es el reino del término medio, donde todo lo original e individual es ‘aplanado’. En ella el uno, en tanto ‘masa’, determina la concepción del mundo imperante. Sólo pocos logran abandonar dicha modalidad de ser y volverse a la propiedad, y al hacerlo, quedan en libertad para descubrir el mundo de manera diferente a como lo hace el resto. Como lo explica Heidegger, “este estado-de-abierto *propio* modifica con igual originalidad el estado-de-descubierto del ‘mundo’ fundado en él y el estado-de-abierto del ser-ahí-con de los otros. No es que se vuelva otro el ‘contenido’ del ‘mundo’ a-la-mano, ni que se trueque el círculo de los otros, y sin embargo el comprensor ser-relativamente-a-lo-a-la-mano-curándose-de-ello y el ser-con-los-otros-procurando-por-ellos son ahora determinados partiendo del poder-ser-sí-mismo más peculiar de ambos.”¹ Tanto la tradición filosófica, especialmente de Platón, Agustín y Husserl, como de las ideolo- gías de principio de siglo XX influyeron en su desarrollo. Dada su cercanía con la ideología nacional socialista, estos conceptos han generado gran can- tidad de estudios dedicados a la historia de las ideas. Se los ha visto como una alternativa para superar el par de opuestos socialismo – capitalismo. Para V. Farías, “en 1927, Heidegger establece la diferencia entre existencia ‘propia’ e ‘impropia’, y extrae todas las determinaciones de la existencia ‘impropia’, justamente, de la investigación de la existencia individualizada, que no tiene

¹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 324, 316, 298. En este trabajo incluiremos la paginación de las siguientes ediciones de *Ser y tiempo*: La primera es la traducción al español de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1990; la segunda es la traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Chile, 1997; finalmente la edición alemana *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963.

otro camino a la vida social que no sea la ‘masificación’. Por el contrario, la posibilidad de una existencia ‘propia’ se demuestra en el marco de una vida en común, que excluye básicamente cualquier masificación. Heidegger habría encontrado una mediación histórico-ontológica entre la existencia individual y colectiva en lo que él denomina ‘tradición’, que fundamenta la existencia propia en tanto que ésta la asume como su herencia.”² Según P. Bourdieu, las características aristocratizantes con que es descrita la propiedad son un ejemplo de lo que denomina ‘revolución conservadora’³ Por su parte, la influencia que ha tenido Agustín y sus planteos de cómo la concupiscencia de la carne nos aleja del contacto con Dios abre otro ámbito de debate a nivel histórico-religioso acerca de la posible valoración de estos modos de ser, y el lugar que tiene la religión en el pensamiento de este filósofo. Esta veta religiosa acaba en una relación vacilante con la impropiedad, a la que se considera como un fenómeno positivo, pero se la describe utilizando un vocabulario de connotaciones claramente negativas, léase, *impropiedad*, *caída*, *medianía*, etc. Esta tensión ha sido observada, entre otros por Dreyfus y Philipse, quienes la han vinculado con el dilema heideggeriano de desarrollar una filosofía secular o un pensamiento religioso: “o bien este análisis es consistentemente secular. El *Dasein* es un ser-en-el-mundo finito, y es inevitable para el *Dasein* ser absorbido por las cuestiones mundanas. La propiedad consiste en enfrentarse sin ilusiones a lo que el *Dasein* es realmente. Si éste es el caso, no puede haber nada malo con estar absorbidos en el mundo y no tiene sentido decir que uno es inevitablemente impropio y suplicar por la *Verfallen*. O bien, por otro lado, Heidegger podría argumentar que hay algo trastornante sobre nuestra vida cotidiana en el mundo, y que si uno conciente a la existencia mundana, es impropio y ruega por la caída. Pero esto sólo tiene sentido en un contexto que rinde cuentas de la propiedad de manera directamente religiosa...”⁴ Más allá de las lecturas histórico-teológicas o sociohistóricas que se puedan hacer en torno a estas modalidades de ser, las mismas cumplen funciones centrales dentro la analítica existencial que no siempre son correctamente explicitadas. Lo que intentaremos a lo largo de este trabajo será analizar sus características fundamentales, y mostrar las consecuencias que tiene el ser coherentes con las mismas.

² Cf. FARIAS, V. (1998), p. 132.

³ BOURDIEU, P. (1991).

⁴ PHILIPSE, H. (1998), p. 352.

1. Lo propio, lo impropio y lo originario

Para responder a la pregunta de si la impropiedad cumple un rol dentro de la analítica existencial o no, es preciso establecer previamente qué tipo de descripción realiza. Para varios intérpretes, el *Dasein* no es otra cosa que la *esencia* del ser humano. Øverenget, por ejemplo, sostiene que la crítica de Heidegger a la ideación es ante todo retórica, especialmente si se tiene en cuenta que la importancia que le da al descubrimiento de la intuición categorial⁵. Puesto en sus propias palabras, “el análisis y crítica heideggerianos a la reducción fenomenológica de Husserl debe ser considerada como teniendo una naturaleza mucho más retórica de lo que habitualmente uno es llevado a creer.”⁶ En su opinión, la tematización del *Dasein* surge luego de una variación eidética. Si bien “...no usa ni el término ‘reducción eidética’ ni el término ‘reducción trascendental’, no puede haber duda que cuando Heidegger manifiesta que busca exhibir las estructuras esenciales del *Dasein*, *tiene en mente la ideación*. Esto se sigue del hecho que este descubrimiento es un acto fundado. Heidegger no construye estructuras esenciales, las descubre.”⁷ Si el *Dasein* es una esencia, la reducción eidética se debería producir en el precursor estado-de-resuelto. Eso es justamente lo que concluye M. Haar, quien apoyándose en la cita: “el *Dasein* se vuelve ‘esencial’ en la existencia propia que tiene la constitución del precursor-estado-de-resuelto.”⁸, sostiene que toda la arquitectónica de *Ser y tiempo* reposa sobre la presuposición no fenomenológica, de que “el uno es la apariencia de la cual lo propio es la esencia...”⁹. El problema fundamental de esta posición es que hace caso omiso al constante rechazo por parte de Heidegger de que el *Dasein* sea algún tipo esencia. La búsqueda de la esencia del hombre obstaculiza la aprehensión del sentido del ser. De hecho, “los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente ‘hombre’, permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como ‘comprensible de suyo’ en el sentido del ser-ante-los-ojos de las restantes cosas creadas.”¹⁰

Contra lo sostenido por Øverenget, no hay incompatibilidad entre desta-

⁵ HEIDEGGER, M. (1925), § 11 y 6 respectivamente.

⁶ ØVERENGET, E. (1998), p. 97.

⁷ ØVERENGET, E. (1998), p. 110.

⁸ HEIDEGGER, M. (1927), p. 351, 341, 324

⁹ HAAR, M. (1994), p. 67

¹⁰ HEIDEGGER, M. (1927), p. 61, 74, 49.

car la intuición eidética, y rechazar que el *Dasein* sea una esencia. Heidegger acepta la distinción husserliana entre esencias y formas. Según la misma, toda esencia es el producto de un proceso de generalización. Este acto permite ordenar y clasificar los distintos conceptos en géneros y especies: “toda esencia, sea material o vacía (y por tanto puramente lógica) se ubica en una *escala de generalidad y de especialidad* que posee necesariamente dos límites que nunca coinciden. Descendiendo por esta escala llegamos a las *diferencias específicas de grado más bajo*, o dicho de otro modo, a las *singularidades eidéticas*; al remontarla y, tras atravesar todas las esencias específicas y genéricas, llegamos a un *género supremo*.”¹¹ Por estar fundada en un contenido material, toda generalización pertenece a una región material determinada. “Cuando generalizo, permanezco en una determinada región material, que, con todo, proporciona varias direcciones de generalización. Pero una vez que una dirección organizativa es asumida, debe ser mantenida hasta el final; no es posible pasar de una dirección a otra.”¹² Para abandonar una región material es preciso recurrir a la *formalización*. En el caso de Heidegger, el ‘ser’ es el ‘más universal’ de los conceptos, pero su universalidad no hace referencia al género regional más abstracto: “...la ‘universalidad’ del ‘ser’ no es la del género. El ‘ser’ no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados ‘estos con arreglo a los conceptos de género y especie: ουτε το ον γενοϋς. La ‘universalidad’ del ser es ‘superior’ a toda universalidad genérica. El ‘ser’ es, según el término de la ontología medieval, un ‘transcendens’.”¹³ Esto significa que no es aprensible por medio de la generalización, sino de la formalización. El análisis formal del ser parte de un análisis formal del *Dasein*, por lo que el mismo *no* describe la esencia del ser humano, sino sus estructuras formales. “El ‘yo’ debe entenderse solamente como una *indicación formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su contrario.”¹⁴ El *Dasein* no responde a *qué* es el ser humano, sino *cómo* se relaciona con ciertos fenómenos fundamentales que lo constituyen como tal. Como fue observado alguna vez por D. Cruz

¹¹ HUSSERL, E. (1950), p. 47.

¹² KISIEL, T. (1993), p. 168.

¹³ HEIDEGGER, M. (1927), p. 12, 26, 3.

¹⁴ HEIDEGGER, M. (1927), p. 132, 116, 141. Cruz Vélez señala algo similar al sostener: “El hombre no tiene un qué como la cosa, un contenido invariable dado por una esencia. Del hombre solo se puede hablar mediante pronombres personales. De él se puede decir quién es y quién ha llegado a ser enfrentado a sus posibilidades. O, en otras palabras: no se puede decir qué es el hombre, sino solamente cómo es.” (CRUZ VÉLEZ, D. (1970), p. 209 – La cursiva es mía).

Vélez, “el hombre es [...] una relación. El hombre *no es* antes de una relación, pues se constituye en ella. Fuera de ella no se puede hablar del hombre en cuanto hombre. Ella es el protofenómeno en el ser humano. El hombre puede aparecer como hombre únicamente dentro de ella.”¹⁵

Desde la perspectiva formal, el rol de la impropiedad toma una relevancia inesperada. A grandes rasgos, inmediata y regularmente el *Dasein* no se distingue de sus semejantes. Su modo de ser es el mismo, y todas las relaciones formales de un individuo son aplicables a los demás, no porque compartan una esencia en común, sino por esta falta de identidad. Guignon explica este fenómeno con las siguientes palabras: “...mi ser en la cotidianidad es ‘representable’ o ‘delegable’ (*vertretbar*); porque el sí no es otra cosa que una ejemplificación de las formas de la vida que son esencialmente públicas, *cualquiera* puede ocuparlo por mí y tomar mi lugar.”¹⁶ Incluso las conclusiones que se arriben sobre el sí mismo propio pueden ser aplicadas a cualquiera que precurse su propia muerte, porque “*el ser-sí-mismo propio* no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del ‘uno’, sino que *es una modificación existencial del uno en cuanto éste es un esencial existenciarío*.”¹⁷ De este modo, si bien el acceso a la temporalidad se hace solamente desde la propiedad, en la medida en que el análisis del ser-en-el-mundo se realiza desde la cotidianidad, tanto los existenciaríos como la posibilidad de precursar-su-muerte y, por ende, acceder a la temporalidad son los mismos para todos. La posibilidad de ‘generalizar’ las conclusiones de la analítica del *Dasein*, entonces, no se fundan en la propiedad, como lo sugiere Haar, sino paradójicamente en la impropiedad. La primacía de la propiedad se debería pura y simplemente a su capacidad de aprehensión del sentido del ser del *Dasein*. Hoberg afirma que “sólo ella [la existencia resuelta] aporta la *Durchsichtigkeit*, la perfecta transparencia consigo mismo [*Sein und Zeit* 299, 307], mientras que la existencia de la vida ordinaria se establece y se mueve en la no-verdad [*Sein und Seit*, p. 222, 256, 257; Wgr 106]. Y ahora es explicable que un autor, no sin alguna exageración, haya querido ver en la noción de la existencia resuelta (*Entschlossenheit*) una noción epistemológica (*erkenntnistheoretischer Begriff*), más bien que un concepto moral (*Tugendbegriff*).”¹⁸

¹⁵ CRUZ VÉLEZ, D. (1970), p. 201.

¹⁶ GUIGNON, G. (1983), p. 109.

¹⁷ HEIDEGGER, M. (1927), p. 147, 154, 130.

¹⁸ Cf. HOBERG, *Das Dasein im Menschen. Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie*, Seulenroda, Sporn, 1937, p. 49: citado por WAELHENS, A. De (1945), p. 179.

La segunda cuestión incumbe a la propiedad, y consiste en determinar si es un estado al que se accede y no se abandona, o sólo es un instante. Hay tres formas de acercarse a este tema: vía los antecedentes históricos, vía la presentación de entes o por la estructura formal de la propiedad. Respecto de la primera, dos de los antecedentes filosóficos de la caída son Agustín y Descartes. En el caso de Agustín, la tentación está enquistada en el ser humano, y por lo tanto, estamos destinados a una recaída constante. “[Tenemos que reparar con la comida y la bebida las fuerzas del cuerpo perdidas cada día]. Portamos, pues, en nosotros mismos una *indigentia*. Somos un *corruptibile* y hemos de sobrellevar con dificultad esta carga.”¹⁹ El descubrimiento del *cogito* al final de la *Segunda Meditación Metafísica* de Descartes también es precario y limitado al instante en que se realiza. De modo que, “...entregado a sí mismo, el yo del *Cogito* es el Sísifo condenado a subir constantemente la roca de su certeza cuesta arriba de la duda.”²⁰ Sólo la demostración de Dios le confiere a la certeza de sí mismo una garantía de estabilidad, garantía de la que carece el precursor estado-de-resuelto. En cuanto a la segunda forma de acercamiento, la esencial finitud del *Dasein* exige una constante satisfacción de sus necesidades básicas. De ahí que sea pertinente preguntarse, si es posible hacerlo desde la propiedad. En el § 65, donde se desarrolla la estructura de temporal de la cura *propia*, el presente es descrito como el fundamento del *presentar los ente*: “el resuelto ser-cabe lo a-la-mano de la situación, es decir, el dejar hacer frente, obrando, lo *presente* en el mundo circundante, sólo es posible en un ‘presentar’ estos entes.”²¹ Esta cita nos permitiría caracterizar a la propiedad como un tipo de ‘sabiduría de vida’ que nos lleva a establecer una relación privilegiada con nuestro entorno. Una vez alcanzado dicho estado de ‘iluminación’, no habría motivos que justifiquen la caída. Sin embargo, esta postura entra en tensión con la descripción del presente propio o mirada del § 68, donde se afirma, “en la mirada no puede ‘tener lugar’ nada, sino que en cuanto presente propio permite *únicamente que haga frente* lo que como a-la-mano o ante-los-ojos puede ser ‘en un tiempo’.”²² En la medida en que el mundo se ha sumido en la insignificancia, no puede satisfacer nuestras necesidades básicas, por lo que es preciso volver a caer en la impropiedad para hacerlo. Puesto con palabras de von Herrmann, “el encontrar presentante del ente ocurre según el uno y no del estado-de-abierto que se pro-

¹⁹ HEIDEGGER, M. (1921), p. 214.

²⁰ RICOEUR, P. (1996), p. XXI.

²¹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 353, 343, 326.

²² HEIDEGGER, M. (1927), p. 366, 355, 338.

yecta al sí mismo más propio y abierto a la muerte.”²³ En la disputa con Cassirer de 1929 Heidegger confirma esta tesis al afirmar que “lo que denomino *Dasein* no se determina sólo en lo esencial con lo que se denomina por espíritu, ni sólo por vida, sino que se refiere a la unidad prístina y a la estructura inmanente de relación del hombre, que en cierta manera está vinculado a un cuerpo y que, mediante tal arrojamiento en el cuerpo está en cierta ligazón con el ente, en medio del cual se halla; mas no en el sentido de que su espíritu lo mire con desprecio, sino en el sentido de que el *Dasein*, [aunque] arrojado en medio del ente, practica como libre una ruptura en éste que siempre es histórica y a la postre efímera; *tan efímera que la más excelsa forma de la existencia del Dasein sólo se deja retrotraer a escasos y raros momentos de la permanencia del Dasein entre la vida y la muerte, por lo que cabe decir que el hombre sólo existe por exiguos momentos en la cima de su propia posibilidad, mientras que el resto lo pasa moviéndose en medio de su propio ente.*”²⁴ Finalmente la estructura formal misma de la propiedad supone la imposibilidad de mantenerse en la propiedad. La propiedad establece una vía de acceso al sentido del ser del *Dasein*, en la que lo fundamental no es el contenido de la situación abierta, *su qué*, sino la relación con esta certeza, *su cómo*. Dado que el proceso de acceso es más importante que la ‘verdad alcanzada’, el *Dasein* “...no debe *obstinarse* en la situación, sino que debe comprender que, por su propio sentido aperiente, el acto resolutorio tiene que *mantenerse* libre y *abierto* para la correspondiente posibilidad fáctica. La certeza del acto resolutorio significa: *mantenerse libre* para su posible y acaso fácticamente necesaria *revocación.*”²⁵ Aún resuelto el *Dasein* se mantiene apto para el estado-de-perdido, pues la constante reiteración del precursor estado-de-resuelto vuelve inevitable la recaída, al permitir que se filtre otra posibilidad que no sea la de la muerte. De hecho, “el cotidiano curarse-de determina la indeterminación de la muerte cierta poniendo por delante de ella todas aquellas urgencias y posibilidades de la inmediata vida cotidiana que puede abarcar con la vista.”²⁶

A diferencia de la propiedad y la impropiedad que hacen referencia a modalidades ónticas del *Dasein*, la originalidad es asociada con la dimensión ontológica. Mientras la propiedad tiene a la impropiedad como su opuesto, la dimensión originaria se enfrenta a la derivada: la temporalidad es el ‘tiempo

²³ HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1972), p. 209.

²⁴ HEIDEGGER, M. (1929):, p. 221-2 (La cursiva es mía).

²⁵ HEIDEGGER, M. (1927), p. 334-5, 326, 308.

²⁶ HEIDEGGER, M. (1927), p. 282, 278, 258.

original²⁷, el tiempo intramundano, en cambio, derivado. Al comienzo de *Ser y tiempo* se distingue claramente lo propio de lo originario como ámbitos completamente diferentes. Se habla de la finitud de la ‘temporalidad original’²⁸ y se sostiene que “... la tesis se endereza simplemente a fijar el carácter fenoménico de la temporalidad original, que se muestra en lo proyectado por la proyección existencial original del *Dasein* mismo”²⁹ También se utiliza la expresión ‘temporalidad impropia’ (“Surge de la temporalidad impropia, que tiene ella misma su origen peculiar.”³⁰) y ‘temporalidad propia’ (“¿Cómo surge de la temporalidad propia y finita la impropia...?”³¹). Lo que desconcierta empero es la aparición de la expresión ‘temporalidad original y propia’, como, por ejemplo: “*el fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir.*”³² Si con la propiedad nos estamos refiriendo a un modo de ser óntico y con la originalidad a una dimensión ontológica, cuál es la relación entre ambas modalidades. Esta cuestión ha sido objeto de un largo debate en el que se contraponen *grosso modo* dos posturas. La primera enfatiza la necesidad de distinguir lo óntico y lo ontológico. Quienes la defienden sostienen que la temporalidad originaria es un fenómeno existencial, modalmente indiferente, que funda tanto la temporalidad propia como la impropia, en tanto dimensiones existenciales. Existe una amplia gama de planteos acerca de esta relación de fundamentación. Así, por ejemplo, M. Haar traslada al ámbito de la temporalidad la relación planteada por Heidegger entre la intencionalidad y la trascendencia y sostiene que la temporalidad propia es la *ratio cognoscendi* de la original, en tanto que la temporalidad original su *ratio essendi*³³ Por su parte, W. Blattner es algo más cauto que su colega francés, y, si bien sostiene que la temporalidad originaria es el ‘núcleo explicativo’ de la temporalidad ordinaria, descarta la posibi-

²⁷ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 436, 420, 405 y 460, 440, 426.

²⁸ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 357, 347, 330.

²⁹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 358, 347, 331.

³⁰ HEIDEGGER, M. (1927), p. 354, 344, 326.

³¹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 358, 347, 331.

³² HEIDEGGER, M. (1927), p. 357, 347, 330.

³³ Cf. el comentario de M. Haar recogido por GREISCH, J. (1994), p. 328: “... si l’être-resolu constitue l’expression la plus authentique du souci, c’est lui, et lui seul, qui permet d’effectuer la percée vers la temporalité originaria. En ce sens, il existe bel et bien un lien fort, et explicitement affirmé au § 61, entre la résolution, grâce à laquelle nous découvrons ‘la façon concrète dont la *temporalité elle-même* intervient pour unifier et faire agir ensemble passé, présent et avenir, et cela dans chaque décision spécifique’ [Haar 58], et la temporalité originaria, dont le jeu est défini par les trois ekstases temporelles. C’est ce lien qui permet de reconnaître dans la résolution une sorte de *ratio cognoscendi* de la temporalité originaria. En revanche, celle-ci est la *ratio essendi*, c’est-à-dire la condition de possibilité, de celle-là.”

alidad de considerarlo como algún tipo de esencia. En su opinión, la relación es algo más compleja, “veremos, más bien que la temporalidad originaria se modifica – sus propias características – a fin de producir un fenómeno más complejo que es el tiempo ordinario. Las características conceptuales que definen el tiempo ordinario se derivan de la temporalidad originaria en la medida en que la temporalidad originaria puede ser modificada para componerla.”³⁴ Una alternativa más curiosa es la expuesta por M. Fleischer. Esta interpretación coincide en la necesidad de distinguir lo propio de lo originario, pero observa que en la temporalidad originaria el éxtasis del presente se encuentra *incluido* en el advenir y el sido, por lo que apenas si puede considerarse como un éxtasis. “Pero si la temporalidad es ‘el fenómeno unitario’ de tres éxtasis, esto significa nada menos que: no hay temporalidad originaria.”³⁵ Dado que, la caída sólo es explicable recurriendo a una temporalidad originaria pero ésta es incompleta, Heidegger no tuvo otra alternativa que fundir la dimensión propia con la originaria.

Una segunda línea argumentativa identifica de algún modo lo propio con lo originario. Esta posición, a la que adhiero, es defendida, entre otros, por von Herrmann³⁶, M. Heinz³⁷, W. Marx³⁸, P. Hoffman³⁹. Uno de los primeros en enfatizar el vínculo entre lo óntico y lo ontológico fue W. Richardson, quien sostuvo que “...su estructura [la de la existencia] es caracterizada por dos dimensiones, simultáneas e inseparables: óntico existencial y ontológico existencial.”⁴⁰ Biemel, por su parte, respondió a la crítica sartreana acerca de la imposibilidad de confundir ambos niveles con las siguientes palabras, “Sartre hace de lo ontológico y lo óntico dos planos separados, conforme a la metafísica tradicional que separa lo sensible de lo suprasensible, le ‘*Diessseits*’ del ‘*Jenseits*’; desconoce la intención heideggeriana de sobrepasar la metafísica tradicional y abandonar sus separaciones y demarcaciones.”⁴¹ Más recientemente D. Dahlstrom criticó la propuesta recién esbozada de M. Fleischer a favor de una bicondicionalidad entre la temporalidad propia y la originaria: “la tesis defendida en este artículo es que Heideg-

³⁴ Cf. BLATTNER, William D. (1999), p. 95.

³⁵ FLEISCHER, M. (1991), p. 25.

³⁶ Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1972), p. 208: “Die eigentliche Zeitlichkeit ist die ursprüngliche, die ursprunghafte Zeitlichkeit...”

³⁷ HEINZ, M. (1986), pp. 183-207.

³⁸ MARX, W. (1971).

³⁹ HOFFMAN, P. (1986).

⁴⁰ RICHARDSON, W. (1967), p. 50.

⁴¹ BIEMEL, W. (1950), p. 90.

ger sostiene, con buena razón, que hay temporalidad original si y sólo si (y hasta el punto que) temporalidad puede ser propia.”⁴² Este autor sostiene que la temporalidad del *Dasein* en general es modalmente indiferente, pero no la temporalidad originaria. Aún si el vínculo entre temporalidad propia y originaria llevara a reconsiderar la teoría de Fleischer, veríamos que existen otros elementos que llevarían a rechazarla. En primer lugar, Heidegger establece explícitamente que la temporalidad impropia “...no es original, antes bien surge de la temporalidad propia...”⁴³, por lo que la temporalidad impropia no tiene ninguna relación con la originaria. El segundo punto reside en el carácter teleológico de la originariedad: el *Dasein* es un proyecto para ser, pero de un cierto modo, a saber: propiamente; sólo por ello puede devenir impropio. Dicho carácter se observa en citas como: “el *Dasein* se vuelve ‘esencial’ en la existencia propia, que tiene la constitución del ‘precursor estado de resuelto’. Este modo de la propiedad de la cura encierra el ‘estado de ser *en sí mismo*’ y la totalidad originales del *Dasein*.”⁴⁴ Por mi parte, considero que para dar una respuesta cabal a la cuestión debemos centrarnos en el núcleo de la problemática, que no es otro que el vínculo formal que tiene lo propio con lo originario. La dimensión originaria no es una dimensión ontológica en oposición a la óntica, sino que reúne en su seno lo óntico y lo ontológico. La exégesis de la temporalidad requiere desarrollar el ser del *Dasein* en su posible totalidad y propiedad. El análisis de la totalidad da lugar al planteo del precursar-la-muerte, en tanto que el de la propiedad da lugar al de la atesti-

⁴² DAHLSTROM, D. (1995), nota 43.

⁴³ HEIDEGGER, M. (1927), p. 356, 346, 329.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. (1927), p. 351, 341, 324. Además está decir, que en esta disputa han entrado otros intérpretes. Este es el caso de W. Blattner, quien sale en defensa de Fleischer y responde a observación acerca de la indiferencia de la temporalidad del *Dasein* en general. La traducción que Dahlstrom hace del término überhaupt como ‘en general’ no le resulta muy precisa, y considera que sería más pertinente traducirlo como ‘en total’, con lo que se modifica totalmente la afirmación inicial de Heidegger quedando “Así la temporalidad en total es un fenómeno originario, uno que hace posible la propiedad.” (BLATTNER, William D. (1999), p. 101). La preocupación de este intérprete en cuestión, empero, no se centra en la exégesis de los pasajes tematizados, sino el que se considere al tiempo intramundano como impropio. Esto es más claro unas líneas más abajo, donde sostiene “Insofar as ordinary temporality is ordinary in virtue of making up the origin of ordinary time (as well as world-time), Dahlstrom’s reading implies that ordinary time (and world-time) are inauthentic phenomena.” (BLATTNER, William D. (1999), p. 101). El carácter externo de sus críticas son explícitamente aceptadas por el intérprete, cuando más adelante sostiene: “Here I frankly am asking the reader to ignore certain aspects of Heidegger’s text. I do so, however, both because Heidegger’s text involves divergent and conflicting lines of thought, and because I aim to spell out Heidegger’s philosophy of time without relying upon the implausible theory of the motivated cover-up.” (BLATTNER, William D. (1999), p. 214).

guación. Pero justamente son ellos los que se identifican con la dimensión ontológica y óntica respectivamente. Al igual que el *cogito* cartesiano, el precursar-la-muerte es una posibilidad vacía, una quimera existencialmente fantástica, que precisa vincularse con el modo óntico de ser del estado-de-resuelto. “La posibilidad ontológica de un poder-ser-total propio del Dasein no significa nada mientras no se exhiba el correspondiente poder-ser óntico partiendo del Dasein mismo.”⁴⁵ Lo que se intenta en el § 62 de *Ser y tiempo* consiste en ‘soldar’ internamente lo óntico y ontológico en lo que pareciera una ‘insoportable y de todo punto antifenomenológica construcción’ y mostrar que su separación sólo es producto de una abstracción. El precursar-la-muerte y el estado-de-resuelto poseen cuatro atributos en común, el ser indeterminados, irreferentes, peculiares y ciertos. Desde la perspectiva ontológica, la indeterminación de la muerte es caracterizada del siguiente modo: “a la certidumbre de la muerte va unida la *indeterminación* de su cuándo. A ella se esquiva el cotidiano ser-relativamente-a-la-muerte prestándole determinación.”⁴⁶ Por su parte, la angustia se siente amenazada por ‘algo’ *indeterminado*. Mientras en el temor huimos ante algo determinado, “aquello por que se angustia la angustia no es una *determinada* forma de ser y posibilidad del *Dasein*. La amenaza misma es, indeterminada y no puede, por ende, avanzar amenazadora sobre tal o cual poder-ser fácticamente concreto.”⁴⁷ Por irreferente, ontológicamente, se quiere dar a entender que la posibilidad de la muerte rompe con las referencias a los demás⁴⁸; ónticamente, apunta a la sensación de inhospitalidad que se siente en la angustia. A causa de la angustia “queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El *Dasein* es singularizado, pero *como* ser-en-el-mundo. El ser-en pasa al ‘modo’ existencial del *no-ser-en-su-casa*.”⁴⁹ La muerte constituye la posibilidad más peculiar, debido a que en ella “...le va al *Dasein* su ser-en-el-mundo absolutamente. Su muerte es la posibilidad del ya-no-poder-ser-ahí.”⁵⁰ En cuanto a la peculiaridad del estado-de-resuelto, recordemos que “comprendiendo la vocación, el *Dasein* oye a su más peculiar posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo.”⁵¹ Finalmente, en lo que respecta a la certeza, la de la muerte no es de carácter empírico sino existencial. “Con el caracte-

⁴⁵ HEIDEGGER, M. (1927), p. 255, 252, 232.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. (1927), p. 282, 278, 258.

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 207, 209, 187

⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 274, 271, 251.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 209, 211, 189.

⁵⁰ HEIDEGGER, M. (1927), p. 273, 271, 251.

⁵¹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 313, 305, 286.

rizado encontrarse cotidiano, la ‘superioridad’ aparentemente exenta de toda angustia, pero de que se cura ‘angustiosamente’, frente al ‘hecho’ cierto de la muerte, concede la cotidianidad una certidumbre ‘más alta’ que la simplemente empírica. Uno *sabe* de la muerte cierta y sin embargo no ‘es’ cierto propiamente de ella.”⁵² Heidegger no desarrolla explícitamente la certeza del estado-de-resuelto, pero si tenemos en cuenta que la certeza es definida como ‘tener algo por verdadero’⁵³, y que el estado-de-resuelto nos pone ante la *verdad original de la existencia*⁵⁴, es posible concluir que el estado-de-resuelto nos proporciona una certeza. Pese a compartir estos atributos, existen dos que parecieran no tener nexo alguno. El precursar-la-muerte es la posibilidad más peculiar, indeterminada, irreferente, cierta, irrebalsable pero *no propia*⁵⁵. Por su parte, aunque el estado-de-resuelto carece del atributo de *irrebalsabilidad*, específico de la totalidad del *Dasein*⁵⁶, es el estado-de-abierto *propio* del *Dasein*⁵⁷. Lo que se establece entonces es la manera en que la irrebalsabilidad complementa a la propiedad. Para que el *Dasein* tome sobre sí la deuda es necesario que llegue a comprender su ser-deudor como constante, precisa abrir el poder-ser hasta su fin, esto es, ser-relativamente-al-fin. La deuda no es una permanente peculiaridad ante-los-ojos sino una posibilidad existencial, por lo que ser deudor significa poder-ser-deudor. Esto significa que el estado-de-resuelto debe proyectarse sobre este poder-ser y mantenerse en él como si fuera una posibilidad original del *Dasein*. Como lo explica Heidegger, “El estado-de-resuelto únicamente en cuanto precursando resulta, por tanto, un original ser-relativamente-al-más-peculiar-poder-ser del *Dasein*”⁵⁸. Este nexo interno impide concebir un fenómeno con independencia del otro: toda resolución trae consigo un precursar la muerte y ésta sólo se da en la resolución.

⁵² HEIDEGGER, M. (1927), p. 281, 277, 257.

⁵³ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 279, 276, 256.

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 334, 326, 307.

⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), § 53.

⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 354, 344, 327: “Este ‘ser deudor’ previo y constante únicamente se muestra al descubierto en su ser previo cuando éste queda inserto en la posibilidad que es absolutamente *irrebalsable* para el *Dasein*. Cuando el estado-de-resuelto, precursando, ha *alcanzado* a la posibilidad de la muerte en su poder ser, ya no puede la existencia propia del *Dasein* resultar *rebalsada* por nada.”

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 323, 315, 297.

⁵⁸ HEIDEGGER, M. (1927), p. 333, 325, 306.

2. Temporalidad, originalidad y habla

La temporalidad es el sentido del ser del *Dasein*, el fundamento de la unidad y articulación de los diferentes existenciaros que constituyen a la cura, es decir: “*la unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad.*”⁵⁹ Dependiendo de la modalidad de ser, la relación entre los distintos éxtasis varía, y por lo tanto, la manifestación de cada uno de los existenciaros. Cada uno de los existenciaros está determinado por todos los éxtasis, pero uno prima sobre los demás. En el caso del comprender, por ejemplo, el que prima es el advenir. Mientras el comprender propio se caracteriza por la relación consigo mismo que surge del estado-de-resuelto, el impropio es el producto de comprenderse a partir de aquello de que se cura. Pese al contacto con los entes intramundanos, el comprender impropio también se funda en el advenir. En efecto, “si bien el comprender ‘curándose de’, impropio, se define por el representar aquello de que se cura, la temporación del comprender se lleva a cabo primariamente en el advenir.”⁶⁰ El fuerte peso del presente se debe a que impropriamente este éxtasis es un polo activo, ‘un *centro masivo* de temporalización’⁶¹ que corta sus relaciones con los otros éxtasis y se convierte en el único éxtasis dominante. Este presentar tiene como contrapartida propia a la mirada, también llamado instante, que se caracteriza por su auto-negación. Como lo explica P. Kontos, este éxtasis, “...en su pureza ontológica y precisamente en la medida en que él logra su propiedad suprema, no es más temporalizador de manera activa: el permanece re-tenido, aprisionado como está (*eingeschlossen, gehalten*) en los éxtasis periféricos.”⁶² A diferencia del presente impropio, la mirada no toma la iniciativa, sino que responde al llamado de los otros éxtasis. En la medida en que el rol del presente propio es cumplido por los otros éxtasis se lo puede caracterizar como *descentrado*. El sido propio, por su parte, lleva a que el advenir propio retroceda hasta el ser sí mismo más peculiar y lo tome sobre sí, fenómeno al que se lo denomina ‘reiteración’. La *reiteración* no es sinónimo de *repetición*; el *Dasein* no está preso en el pasado, sino que desde él construye sus proyectos. El sido de la cotidianidad, en cambio, olvida se estado-de-yecto. Al reunir cada una de las manifestaciones temporales impropias se llega concluir que “el *estar a la expectativa presentando y olvidando* es una unidad extática peculiar conforme a la cual se temporacía el comprender impropio en

⁵⁹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 355, 344, 327.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. (1927), p. 367-8, 356, 339.

⁶¹ Cf. KONTOS, P. (1996), p. 75.

⁶² KONTOS, P. (1996), p. 71.

lo que respecta a su temporalidad.”⁶³ En tanto esta unidad de los éxtasis es la que cierra el poder ser propio, la temporalidad se manifiesta como la condición existencial de posibilidad del estado-de-no-resuelto.

Si hubiera un análisis temporal del pasaje de una modalidad de ser a otra, su estudio determinaría fehacientemente la indiferencia o no de la originalidad. Sin embargo, *la analítica existencial nunca desarrolla de manera temática esta cuestión*. Se podría argumentar que de haberse realizado, hubiera caído en una *petición de principio*: dado que en el precursor estado-de-resuelto aún no se ha accedido a la temporalidad, no se puede dar una explicación temporal del pasaje de una modalidad de ser a otra. Con todo, tras el descubrimiento de la temporalidad, no existe una reiteración temporal de dicho pasaje, como sí sucede con el estado-de-abierto, ni tampoco un desarrollo del proceso inverso de la caída. El único análisis sobre la modificación extática fue propuesto por P. Kontos en su estudio sobre la temporalidad de la caída. Este autor sostiene que “*el surgir-de [entspringen] de la presentación es la causa de la modificación extática del estar a la expectativa*.”⁶⁴ Esta hipótesis empero no explica el modo temporal en que este fenómeno *cataliza* dicho pasaje. En las pocas oportunidades en que Heidegger hace referencia a la ‘redención’ o a la caída, relaciona a estos acontecimientos con el habla antes que con la temporalidad. En efecto, el estado-de-resuelto busca romper con las urgencias y posibilidades de la vida inmediata para precursar-la-muerte. Para ello es preciso prestar atención al constante murmullo del uno porque, “perdiéndose en la publicidad del uno y sus habladerías *deja de oír*, por oír al ‘uno mismo’, al peculiar sí mismo.”⁶⁵ La vocación se presenta entonces como aquel modo del habla capaz de romper con este oír caído, y de despertar un oír que permita comprender a la conciencia. Este esquema auditivo de redención también está presente en cursos anteriores a *Ser y tiempo*, como por ejemplo el de 1921 sobre *Agustín y el neoplatonismo*. En él se afirma que: “Todo depende, pues, del oír verdadero, del *cómo* de la actitud que se asume al preguntar, del querer oír. En modo alguno que sobre ti se especule simplemente a efectos de una curiosidad

⁶³ HEIDEGGER, M. (1927), p. 367, 356, 339 En la traducción de Gaos hay un error, pues en lugar de utilizar el gerundio ‘*presentando*’, tal como está en el texto en alemán, utiliza un participio pasado ‘*presentado*’, cf. tb. Heidegger, M (SS 1927), p. 412.

⁶⁴ KONTOS, P. (1996), p. 75. Para reafirmar esta hipótesis el autor nos recuerda la cita de HEIDEGGER, M. (1927), p. 376, 363, 347: “La modificación extática del estar a la expectativa, por obra del presentar ‘surgente de’, en otro ‘surgente tras’, es la condición temporal-existencial de la posibilidad de la ‘disipación’.”

⁶⁵ HEIDEGGER, M. (1927), p. 295, 290, 271.

cómoda. Todos buscan allí – *de allí* es de donde quieren algo – consejo, pero no siempre *oyen* lo que realmente quieren. Toman aquello por lo que en ese preciso momento se esfuerzan como lo propio, sin preguntar, esto es quieren oír algo *en vista de ello*; esto es, en el fondo no son capaces de oír, de mantenerse en actitud abierta.”⁶⁶ En cuanto a la caída, así como no se puede precursar-la-muerte de no ser por la vocación, el *Dasein* propio tampoco puede caer sin la ayuda de otra instancia. Si el *Dasein* es ‘tentado’ a caer, ello se debe a que desde la impropiedad del uno es ‘contravocado’ a volverse al uno mismo. Aunque no existe un desarrollo de la ‘contravocación a caer’, hay una breve mención cuando se observa que el *Dasein*, “perdiéndose en la publicidad del uno y sus habladorías *deja de oír*, por oír al ‘uno mismo’, al peculiar ‘sí mismo’.”⁶⁷

De los tres existenciaris del estado-de-abierto, el habla es el menos elaborado y el que más complejo a la hora de determinar su relación con los otros existenciaris. Así, por una parte, se sostiene que “*el habla es de igual originalidad existenciaris que el encontrarse y el comprender*.”⁶⁸ y, luego, que “habla y oír se fundan en el comprender.”⁶⁹ Aunque, desde el punto de vista histórico, su papel fue variando a lo largo del período de Marburgo, siempre estuvo relacionado con el fenómeno del lenguaje. En el curso de invierno de 1925/6 se afirma que no es una instancia más que caracteriza al hombre como tal, sino el fenómeno fundamental que guía al *Dasein* en relación a sí mismo, al mundo y a los demás⁷⁰. La lógica estudia al habla en relación con la verdad, es decir, en tanto descubre, permite abrir. Por lo tanto, “...sólo en la medida en que se aclare qué significa la verdad, estaremos en

⁶⁶ HEIDEGGER, M. (1921), p. 204.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. (1927), p. 295, 290, 271.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. (1927), p. 179, 184, 161.

⁶⁹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 183, 187, 164. De hecho, Kelkel no encuentra tensión en la co-originariedad de los existenciaris y que uno se funde sobre otro. Así afirma que: “Le langage se trouve ainsi fondé tout à la fois dans la disponibilité de la structure de signifiante du monde et dans les existenciaris fondamentaux de l’être-là que déterminent l’*In-sein*, dont les deux modalités essentielles sont ce que Heidegger nomme, d’une part, le sentiment de la situation (*Befindlichkeit*) et, d’autre part, la compréhension (*Verstehen*), dont le mode dérivé appelé ‘explicitation’ (*Auslegung*) rend possible l’énonciation et la prédication, elles-mêmes en quelque sorte condition de possibilité du discours (*Rede*) qui est un existenciaris tout *aussi originairre* que le comprendre et le sentir.” (KELKEL, A. (1980), p. 195 – la cursiva es mía).

⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, M. (1925-6), p. 3: “Reden ist keine beliebige und ausgefallene Tatsache, sondern eine ausgezeichnete und universale, eine Verhaltung, aufgrund derer der Mensch seinem Sein die Führung gibt - und eine Verhaltung, in der die Welt beredet wird. Reden ist so ein ausgezeichnetes universales Grundverhalten des Menschen zu seiner Welt und ihm selbst.”.

posición de comprender propiamente al habla, el lógos.”⁷¹ A pesar de su importancia, esta estructura se fundaba en la estructura del como que, a su vez, tenía a la base el comprender que se encuentra. En los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, por su parte, el habla hace posible la expresión, pues ni el encontrarse ni el comprender la logran explicar en su totalidad. Al igual que en el curso de 1925/6, el comprender y el encontrarse priman por sobre el habla: aunque el lenguaje exprese aquello que nos rodea, el habla no cumple ninguna función en su descubrimiento, sino que dicha labor recae en la comprensión y la interpretación. En la primer parte de *Ser y tiempo* se presenta al habla como fundada en el comprender, y también se sostiene que, en la medida en que “*el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla*”⁷², sobre este existencial se apoyan todos los aspectos del lenguaje que no son explicados por comprender y el encontrarse. Así, “la comprensibilidad ‘encontrándose’ del ser-en-el-mundo *se expresa como habla*.”⁷³ A estos aspectos se le agrega el papel de articulador entre la finitud del *Dasein*, asociada con el encontrarse, y su trascendencia, vinculada con el comprender. Sin embargo, este existencial pasa a segundo plano tras la introducción de la temporalidad. En efecto, en la primer parte, es descrito como uno de los existenciales del estado-de-abierto y la caída es considerada como una modalidad de dicho estado. En tanto modo de ser del *Dasein*, la forma de ser del ‘uno’, no es de por sí un existencial, sino que tiene “...un específico encontrarse, un particular comprender, hablar e interpretar”⁷⁴, que son las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, las cuales son enumeradas y analizadas en la sección B: “El ser cotidiano del ‘ahí’ y la ‘caída’ del *Dasein*”. En la segunda sección, en cambio, la caída es introducida a nivel de un existencial más, y las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, como aspectos de este existencial, antes que como la modalización del estado-de-abierto⁷⁵. La temporalidad del habla apenas si es mencionada, y se resume en dos simples oraciones: “el pleno estado-de-abierto del ‘ahí’ constituido por el comprender, el encontrarse y la caída, reci-

⁷¹ HEIDEGGER, M. (1925-6), p. 7.

⁷² HEIDEGGER, M. (1927), p. 179, 184, 161.

⁷³ HEIDEGGER, M. (1927), p. 180, 185, 162.

⁷⁴ HEIDEGGER, M. (1927), p. 186, 189, 166.

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 375, 363, 347: “El análisis preparatorio de la caída comenzó con una exégesis de las habladurías, de la avidez de novedades y de la ambigüedad. El análisis temporal de la caída debe seguir la misma marcha. Limitamos la investigación, sin embargo, a una consideración de la avidez de novedades, porque en ella es donde es más fácil ver la temporalidad específica de la caída.” (la cursiva es mía).

be del habla la articulación. De aquí que el habla no se temporalice en un éxtasis determinado.”⁷⁶ Se han propuesto varias hipótesis en torno a este contraste en la descripción del estado-de-abierto en la primera y segunda parte. D. Franck opina que si al habla no se temporaliza de acuerdo a un éxtasis determinado, es porque no es un existencial auténtico⁷⁷. Greisch, por el contrario, sostiene que es peligroso mostrar al habla como un simple residuo⁷⁸. En su opinión, se ubica al habla en último lugar porque se erige como el ‘garante de la unidad de los éxtasis temporales’, como el ‘lugar de articulación de la apertura plena del ahí’⁷⁹. T. Sheehan tiene una posición más fuerte aún, pues considera que el habla es la totalidad del *Dasein*, y no una mera parte⁸⁰. Nuestra hipótesis se acerca bastante a la D. Franck, en el sentido en que consideramos que *el habla no es un existencial en sentido estricto, sino un sentido articulador de procesos tales como la caída y la ‘redención’ y, por lo tanto, no está fundado en la temporalidad como sentido del ser del Dasein, sino que es cooriginario*. Además de la falta de articulación temporal en estos pasajes, hay otro punto que refuerza esta hipótesis. P. Ricoeur observa que los *Grundprobleme der Phänomenologie* no dan cabida al análisis el *precursor estado-de-resuelto* y que, de manera paralela, no analizan al habla y su función articuladora es cumplida por la comprensión. Así leemos que “sólo el ente que existe, esto es, *es* en el modo del ser-en-el-mundo, comprende al ente. En la medida en que el ente es comprendido, *son articulados por medio de esta comprensión* algo así como unidades de significación.”⁸¹ Ricoeur relaciona esta desaparición con una modificación en el desarrollo del ser total y se pregunta si “¿significa esto que el sentido del *ser total* es menos solidario al ser-para-la-muerte en este curso que en el libro?”⁸². Sin embargo, visto desde otra perspectiva este paralelismo también nos permite sostener que el habla es la condición de posibilidad de acceso a dicha modalidad de ser.

⁷⁶ HEIDEGGER, M. (1927), p. 377, 366, 350.

⁷⁷ Cf. GREISCH, J. (1994), p. 338.

⁷⁸ Cf. GREISCH, J. (1994), p. 338.

⁷⁹ Cf. GREISCH, J. (1994), p. 338.

⁸⁰ Cf. SHEEHAN, T. (1995), p. 212.

⁸¹ HEIDEGGER, M. (SS 1927), p. 297. La cursiva es mía.

⁸² RICOEUR, P. (1985), nota 1, p. 129-30.

3. Implicaciones del planteo realizado

Además de articular el pasaje de la propiedad a la impropiedad, el habla también cumple un rol central en la historicidad, lo histórico mundano y la intratemporalidad. La historicidad intenta dar cuenta de una serie de fenómenos que la temporalidad por sí misma es incapaz de explicar, como el de la identidad y el ‘gestarse histórico’, pero a su vez se funda en ella. La pregunta que surge entonces es en qué consiste esta relación de fundamentación. En principio la historicidad se presenta como un desarrollo más concreto de la temporalidad y, por lo tanto, habría un proceso de derivación de un fenómeno al otro⁸³. Así parece haber sido desarrollado la herencia, ya que “con el concepto existencial de herencia, que debe ser pensado a partir del estado-de-abierto, se amplía el sentido existencial del *sido*-abierto...”⁸⁴. Sin embargo, no hay ninguna deducción en sentido estricto de la historicidad a partir de la temporalidad, y, lo que es peor aún, todo tipo de derivación resulta infructuoso. P. Ricoeur ha intentado superar este obstáculo sosteniendo que la historicidad se ‘deriva’ de la temporalidad sólo de manera oblicua⁸⁵: ella introduce un cúmulo de problemáticas que, vistas desde una perspectiva tradicional, ni siquiera cabe plantearlas pero, que al ser reinterpretadas a la luz de la temporalidad, son dignas de ser analizadas⁸⁶. De este modo, la historicidad agrega una dimensión nueva a la temporalidad con las nociones de cohesión, mutación y constancia de sí, las cuales sólo se distinguen de su sentido cotidiano a partir del vínculo de la historicidad con la de la temporalidad⁸⁷. Una posición mucho más convincente, y a la que personalmente me inclino, es la de H. Hüni, quien sostiene que la historicidad agrega un nuevo factor que no había sido contemplado en la temporalidad: la supraindividualidad. En la medida en que la temporalidad funda un fenómeno esencialmente individual, la comunicación de posibilidades y la conformación de una tradición sólo se pueden fundar en el habla. Heidegger mismo observa este hecho, pero luego pareciera pasarlo por alto. En los *Prolegomena zur Geschichte des*

⁸³ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 407, 393, 377: “...debe ‘deducirse’ antes la historicidad puramente de la temporalidad original del *Dasein*, como por lo demás también lo pide el orden de las cosas mismas.”

⁸⁴ HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1987), p. 203.

⁸⁵ En *Temps et Récit I*, Ricoeur se enfrenta a una situación análoga al plantear la derivación de la historicidad a figuras prenarrativas y a pesar de eso darle autonomía a la historia como ámbito de estudio (cf. RICOEUR, P. (1983), pp. 320-350).

⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, M. (1927), p. 404-5, 392, 376.

⁸⁷ Cf. RICOEUR, P. (1985), p. 109.

Zeitbegriffs sostiene que "...el habla expresada puede permitir aprehender por primera vez posibilidades que hasta el momento se habían experimentado implícitamente. Por medio de la palabra puede ponerse de manifiesto el estado-de-descubierto del *Dasein*, en especial el encontrarse del *Dasein*, a tal punto, que por medio de ella son puestas en libertad ciertas nuevas posibilidades de ser del *Dasein*. Así el habla, sobre todo la *poesía*, libera nuevas posibilidades del *Dasein*."⁸⁸

En cuanto a lo 'histórico-mundano' su desarrollo es análogo al de la referencialidad: lo primariamente histórico es el *Dasein*, el resto lo es de manera secundaria. Aunque la pertenencia de un ente a un mundo lo vuelva histórico, se constituye en trazo del pasado por su capacidad de transmitir algo de quienes ya no son más. Para que esto sea posible, se precisan dos aspectos correlativos: que se transmita algo al ente y que ese algo sea comprendido por terceros. La transferencia se produce con la modificación del ente: se esculpe una estatua, se escribe una hoja, se arma una pieza, etc. Hecha esta transferencia, se precisa que las generaciones subsiguientes la comprendan como obra de sus predecesores y no como algo 'natural'. "En material *historiográfico* sólo *puede* convertirse por tener por su peculiar forma de ser carácter *histórico-mundano*. Y material únicamente *llega a serlo* porque es comprendido por anticipado como algo intramundano."⁸⁹ En el momento en que el historiador comprende algo como histórico, éste se vuelve capaz de abrir mundos pasados. Sin embargo, esta apertura se funda en el habla, cosa que la analítica existencialista soslaya. En este sentido, coincido con la apreciación de Hüni de que "hay pasado en el mundo sólo en tanto sea un mundo hablado [*Sprachwelt*]. [...] El mundo hablado [*Sprachwelt*] es el foro originario del pasado."⁹⁰

Por último, el habla permite comprender el nexo olvidado entre la temporalidad y el 'tiempo' como un sistema de fechas discreto ordenado a partir de un punto de origen. Según Heidegger, el tiempo intramundano 'en' que nos movemos posee cuatro atributos cooriginarios: la significatividad, la fechabilidad, la distensión, y la publicidad. La *significatividad* explica que haya momentos oportunos e inoportunos, apropiados o inapropiados para hacer esto o aquello. En el curarse-de el tiempo se comprende como tiempo de..., es decir, que se encuentra siempre referido a un para. Así, "el tiempo hecho público tiene, en cuanto tiempo de..., esencialmente carácter munda-

⁸⁸ HEIDEGGER, M. (1925), p. 375-6.

⁸⁹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 425, 408-9, 394.

⁹⁰ HÜNI, H. (1998), p. 134.

no.”⁹¹ Cotidianamente uno calcula y planifica y, al hacerlo, fija una serie de plazos a cumplir. Gracias a la *fehchabilidad*, “...todo ‘luego’ es *en cuanto tal* un ‘luego, cuando...’, todo ‘entonces’ un ‘entonces, cuando...’, todo ‘ahora’ un ‘ahora, que...’.”⁹² El tiempo se fecha por lo que se va haciendo a lo largo del día. La fecha no debe ser de calendario en el sentido estricto; el calendario es sólo un modo particular de datación. La duración hace referencia a que ningún momento temporal puede ser puntualizado, sino que todos son en sí estirados. Dicha extensión no surge de reunir distintos ahoras puntuales, sino que cada de ellos tiene en sí primariamente su distensión. Así, “el presentar reteniendo y estando a la expectativa sólo ‘explica’ en la interpretación el ‘mientras’ como *distendido* porque al hacerlo es abierto *para sí mismo* como la *prolongación* extática de la temporalidad histórica...”⁹³ La significatividad, fechabilidad y extensión no llegan a abarcar la totalidad del fenómeno del tiempo intramundano; queda aún por explicitar su *publicidad*. Cuando se dice algo sobre el ahora fechado y extendido todos lo comprenden, pese a que cada uno lo haya datado a partir de acontecimientos diferentes. Esto significa que no se precisa estar de común acuerdo respecto de la forma de fechar para comprender el ahora. Esta accesibilidad al tiempo y la imposibilidad de que le pertenezca a alguien lleva caracterizar al tiempo de *público*⁹⁴. Heidegger considera que, al igual que la extensión, la publicidad también se deriva del carácter extático-horizontal de la temporalidad: “como ésta [la temporalidad] es en ella misma fuera de sí, es como tal en sí misma abierta y para sí misma abierta hacia las direcciones de sus tres éxtasis. De ahí que cada ahora dicho y expresado sea inmediatamente reconocido como tal por todo el mundo.”⁹⁵

El análisis de la derivación intenta explicar cómo se llega a la concepción vulgar del tiempo a través de diversas modificaciones en los cuatro momentos de la intratemporalidad. Con todo, dicho análisis presenta varios dificultades. En *Ser y tiempo*, por ejemplo, se sostiene que, a diferencia del tiempo de que se cura caracterizado por la fechabilidad y significatividad, “en la interpretación vulgar del tiempo como secuencia de ahoras *falta* así la fecha-bilidad como también la significatividad.”⁹⁶ Como observa P. Kontos, esta afirmación está lejos de ser coherente, pues también se afirma que el tiempo

⁹¹ HEIDEGGER, M. (1927), p. 447, 429, 414.

⁹² HEIDEGGER, M. (1927), p. 438, 422, 407.

⁹³ HEIDEGGER, M. (1927), p. 441, 424, 409.

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. (SS 1927), p. 373.

⁹⁵ HEIDEGGER, M. (SS 1927), p. 382.

⁹⁶ HEIDEGGER, M. (1927), p. 455, 436, 422.

vulgar tiene su propia manera de datar, expresado a través de la estructura "...que". En *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger modifica la posición anterior, y sostiene simplemente que la significatividad y fechabilidad quedan ocultos tras la serie de los ahora, mientras que la extensión y la publicidad permanecen incomprendidos⁹⁷. Estas incoherencias y dificultades han llevado a que Blattner desechara lo que califica como el "idealismo temporal de Heidegger"⁹⁸, arguyendo que sus planteos no expliquen por qué el *Dasein* es capaz, entre otras cosas, de orientarse por las manecillas del reloj. Según este intérprete, el tiempo de los ahora "...surge de la comprensión del tiempo así como se comprenden las entidades que ocurren. Con otras palabras, si se aplica la misma comprensión de ser al tiempo que la que se aplica a lo que acontece, se llega a la temporalidad discreta."⁹⁹ Considerar al tiempo discreto como un fenómeno intramundano no es una posición del todo sustentable, más si se tiene en cuenta que ya en los planteos de Aristóteles se observa que dicha concepción no es inmediata, sino que surge de vincular al tiempo con el espacio y el movimiento. En efecto, la definición aristotélica del tiempo de *Física* D 10, 217 b 29 - 14, 224 a 17 implicaba relacionar el transcurso del tiempo con el movimiento¹⁰⁰. Dado que el movimiento sólo se puede analizar de manera indirecta a través del ente que se mueve en un horizonte que va 'de un aquí a un allá', se vuelve preciso relacionar este horizonte de referencia con el del tiempo. Esto lleva a que Aristóteles sostenga que cada punto por el que pase el móvil no será un punto cualquiera sino un 'punto-ahora': el aquí es análogo a lo anterior y el allá a lo posterior. La 'discreción' temporal, entonces, se debe a este vínculo entro horizonte, y no a que sea 'en sí' un fenómeno discreto. En contraposición con Blattner, considero que las incoherencias observadas surgen de no admitir que, al igual que en el proceso de caída y redención, la temporalidad no puede dar cuenta del nivelamiento, sino que precisa de otra instancia: el habla. A diferencia de la intratemporalidad, que "es el tiempo que tiene, por naturaleza, el carácter temporal de 'apropiado para' hacer algo"¹⁰¹, el tiempo de los ahora, en tanto común a todos los seres humanos, es indiferente al hacer o no hacer algo. Según establecimos más arriba, en la intratemporalidad el tiempo se fecha por aquello de que nos curamos en el mundo, gracias al por-mor-de-qué, es decir, el para-qué final que "...conviene exclusivamente al ser

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. (SS 1927), p. 384.

⁹⁸ Cf. BLATTNER, William D. (1999), p. 230

⁹⁹ BLATTNER, William D. (1999), p. 212

¹⁰⁰ Cf. HEIDEGGER, M. (SS 1927), p. 337.

¹⁰¹ KONTOS, P. (1996), p. 130.

del *Dasein*...”¹⁰². La imposibilidad de convivir en sociedad utilizando criterios individuales de fechación, obliga a tomar como referencia algo ante-los- ojos y convertirlo en un patrón de medida. Pero para trasmitir y volver común dicho patrón es preciso comunicarlo, lo cual sólo es posible por medio del habla. La medición del tiempo termina así por extenderse de tal manera que sólo se llega a tener noción del ‘tiempo’ a través de ella. La modificación de la fechabilidad y la significatividad afectan dramáticamente a los otros dos momentos. El alineamiento de los ahora distiende la extensión, y convierte al tiempo en una serie ininterrumpida de ahora. Como se deja de comprender a la temporalidad como una unidad extática de éxtasis, la extensión deja de ser una continuidad ‘escandida’ y ‘agujereada’. El tiempo comienza a verse como una continuidad-permanencia, a la que es imposible encontrarle un fin. Dado que el pensar hasta el fin implica pensar siempre más tiempo, se infiere que el tiempo es *infinito*. La publicidad, por su parte, también resulta afectada por estas modificaciones. El tiempo deja de manifestarse como algo común del ser-con y se vuelve la universalidad de un tiempo que trasciende las existencias singulares. Coincido con Kerkhoff en que lo que caracteriza a la publicidad es “...el hecho de que el tiempo en cuanto fechable, es un elemento comunicable, preparado para la comunicación con los otros, para el *Mitsein*.”¹⁰³ Se puede considerar entonces a la nivelación del tiempo mundano como un proceso de cartesianización del tiempo, en el que los criterios de referencia dejan de ser subjetivos para convertirse en universalmente válidos. El tiempo pierde los últimos vestigios de su relación con el *Dasein* para convertirse en una dimensión objetiva. El discurso cotidiano delata empero la presencia de aspectos cuyo origen están en la temporalidad. Así, por ejemplo, la expresión ‘el tiempo pasa’ sólo adquiere su valor a la luz de la mortalidad del ser humano. Dicho con palabras de Heidegger, “*el Dasein tiene noción del tiempo fugitivo porque la saca del ‘fugitivo’ saber de su muerte.*”¹⁰⁴ Otro síntoma de la presencia clandestina de la temporalidad originaria en el seno de la concepción habitual del tiempo, se encuentra en el axioma de su irreversibilidad. Para el hombre caído no hay ninguna razón por la que no se pueda producir una inversión, y si no la hay es simplemente porque la temporalidad, en tanto primariamente advenidera, está encubierta y nivelada.

¹⁰² HEIDEGGER, M. (1927), p. 99, 110, 84.

¹⁰³ KERKHOFF, M. (1978), p. 34.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M. (1927), p. 458, 439, 425.

4. Consideraciones finales

Nuestra lectura de las modalidades de ser del *Dasein* se ha basado sobre todo en dos consideraciones fundamentales, a saber: que la analítica existencial no propone un análisis eidético del ser humano sino uno formal, y que, a diferencia de gran parte de la tradición filosófica, rechaza la separación entre lo óntico y lo ontológico. La primera consideración afecta especialmente a la propiedad y a la impropiiedad. Al no haber esencia, debe existir un elemento que permita universalizar de cierto modo estas investigaciones. El anonimato y la medianía del uno son una posible alternativa a las limitaciones que impone una investigación de este tipo. Por su parte, el hincapié en el *cómo* en detrimento del *qué*, obliga a darle mayor importancia a los procesos antes que a los resultados, por lo que no importa tanto la verdad a la que se accede en la propiedad, como el estar constantemente abierto a su reiteración. Justamente esta necesidad de reiteración lleva en germen la posibilidad de una constante recaída. La segunda consideración nos impide considerar lo originario como un plano separado de lo propio cuando de hecho no es sino la reunión de la totalidad, como componente ontológico, y la propiedad, como su contraparte óntica. Sólo sobre esta reunión es posible descubrir a la temporalidad como el fundamento original del *Dasein*. Esto significa que no existe una temporalidad originaria independiente de la propiedad que permita el pasaje de una modalidad de ser a otra. Esta limitación ontológica nos ha llevado a proponer que es el habla en sus diversas modalidades, vocación, habladurías, etc., la que da lugar a este pasaje. En la segunda parte hemos visto que los fenómenos supraindividuales, como la historicidad, lo histórico mundano y la intratemporalidad también precisan del habla como articulador. La trasmisión y herencia de posibilidades propias de la historicidad no serían posible de no ser por la comunicación, fenómeno fundado en el habla y el oír. Lo mismo es aplicable a lo histórico-mundano, pues ningún ente intramundano sería considerado como histórico, si no permitiera el descubrimiento y comprensión de un mundo que alguna vez fue y ya no es. Finalmente el nivelamiento del tiempo intramundano se debe a la necesidad de tener coordenadas temporales comunes, pero para ello es preciso del habla, como fundamento de la comunicación del patrón a utilizar.

Heidegger soslayó la importancia del habla como articuladora con el objeto de reducir el descubrimiento del ser a un solo sentido, la temporalidad, dejándose llevar así por planteos metodológicos antes que por las cosas mismas. En este sentido se le puede dirigir la misma crítica que él le había hecho a la tradición metafísica por su obsesión de encontrar un primer principio, a

saber: “el fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple ‘primer principio’.”¹⁰⁵ Este filósofo continúa con la tradición visual que impuso Platón con su *Alegoría de la caverna*. El *Dasein* es un ente iluminado, el cual, para comprender el *ente* lo proyecta hacia el horizonte del *ser*, y para comprender a éste, lo proyecta hacia el horizonte de la *temporalidad*¹⁰⁶. El haber puesto en evidencia la soslayada importancia del habla lleva a descubrir la presencia de un esquema auditivo, opacado por el esquema visual antes mencionado, y cuyo alcance queda como tarea a realizar. Dicho esquema daría sentido a gran cantidad de fenómenos que de otra manera quedan desarticulados dentro de la analítica existencial. Entre ellos baste mencionar el componente pasivo y auditivo de la comprensión, esbozado en los *Prolegomena der Geschichte des Zeitsbegriff*, pero que ni siquiera mencionada en *Ser y tiempo*¹⁰⁷. Asimismo nos llevaría a replantear hasta dónde es fenomenológicamente válido el no dar cabida al otro en la vocación y daría un nuevo lugar al modo anticipativo-liberador del procurar-por, que, como ya ha sido observado por varios intérpretes, no tiene lugar dentro de un mundo articulado por la referencialidad y la conformidad¹⁰⁸.

Bibliografía

- ARENT, H. (1946): “What is Existenz Philosophy”, en *Partisan Review XII*.
 BIEMEL, W. (1950): *Le concept de Monde chez Heidegger*, J. Vrin, Paris
 BLATTNER, William D. (1999): *Heidegger’s temporal idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
 BOURDIEU, P. (1991): *La ontología política de Martín Heidegger*, Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México.
 BUBER, M. (1962): *Le problème de l’homme*, Éditions Mouton, Paris.
 CRUZ VÉLEZ, D. (1970): *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Sudamericana, Buenos Aires.
 DAHLSTROM, D. (1995): “Heidegger’s Concept of Temporality: Reflections

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M. (1927), p. 148, 155, 131.

¹⁰⁶ Cf. M. HEIDEGGER (SS 1927), p. 437.

¹⁰⁷ Cf. KISIEL, T. (1993), p. 380.

¹⁰⁸ Cf. THOMÁ, D. (1990), pp. 320-322, THEUNISSEN, M. (1965), p. 171., BUBER, M. (1962), p. 76, ARENT, H. (1946), p. 34-6, KELKEL, A. (1980), p. 238, entre otros.

- on a Recent Criticism”, en *Review of Metaphysics* 49 (September 1995).
- FARIAS, V. (1998): *Heidegger y el nazismo*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- FLEISCHER, M. (1991): *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“: Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- GREISCH, J. (1994): *Ontologie et temporalité: Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, París.
- HAAR, M. (1994): *La fracture de l’Histoire: Douce essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994.
- HEINZ, M. (1986): “The Concept of Time in Heidegger’s Early Works”, en *A Companion to Martin Heidegger’s “Being and Time”* (ed. J. Kockelmans), University Press of America, Washington.
- HEIDEGGER, M. (SS 1927): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe Band 24), V. Klostermann, Frankfurt, 1975.
- HEIDEGGER, M. (1929): *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México.
- HEIDEGGER, M. (1925-6): *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe Band 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- HEIDEGGER, M. (1921): *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (Gesamtausgabe Band 60), V. Klostermann, Frankfurt.
- HEIDEGGER, M. (1925): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20), V. Klostermann, Frankfurt, 1979.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. Traducción de J. Gaos, Fondo de cultura económica, México, 1990, y traducción de J. E. Rivera, Editorial Universitaria, Chile, 1997.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1987): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1972): “Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins” en *Philosophische Perspektiven* Band 4 (Ed. R. Verlinger y E. Fink), Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- HOFFMAN, P. (1986): *Doubt, Time, Violence*, University of Chicago Press, Chicago.
- HÜNI, H. (1998): “Welt-Geschichte als Grenze der Daseinanalyse in ‘Sein und Zeit’”, en *Heidegger Studies*, vol. 14.
- HUSSERL, E. (1950): *Idées directrices pour une phenomenology*, Librairie Gallimard, París.
- KELKEL, A. (1980): *La légende de l’être, langage et poésie chez Heidegger*, J. Vrin, París

- KERKHOFF, M. (1978): "La planificación del tiempo", *Diálogos* 32.
- KISIEL, T. (1993) *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley.
- KONTOS, P. (1996): *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- MARX, W. (1971): *Heidegger and the Tradition*, Northwestern University Press, Evanston.
- ØVERENGET, E. (1998): *Seeing the Self – Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers
- PHILIPSE, H. (1998): *Heidegger's Philosophy of Being - A Critical Interpretation*, Pinceton University Press, Princeton.
- RICOEUR, P. (1996): *Sí mismo como otro*, Siglo XXI editores, México.
- RICOEUR, P. (1981): *Temps et Recit I (L'intrigue et le récit historique)*, Éditions du Seuil, París.
- RICOEUR, P. (1985): *Temps et Recit III (Le temps raconté)*, Éditions du Seuil, París.
- RICHARDSON, W. (1967): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- SHEEHAN, T. (1995): "Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and The Genesis of 'Being and Time'", en *Research in Phenomenology*, vol. XXV.
- THEUNISSEN, M. (1965): *Der Andere. Studien auf Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlín.
- THOMÄ, D. (1990): *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Shurkamp, Frankfurt.
- WÆLHENS, A. De (1945): *La filosofía de Martín Heidegger*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid.